

الدور الشمولي للمعبد الشرقي

نموذج بلاد ما بين النهرين

د. عبد الباقى سيد

1 - الدين في الشرق:

يذهب بعض الباحثين من المستشرقين وغيرهم، إلى اعتبار الدين وجهاً رئيساً حاسماً من أوجه التاريخ والمجتمع الشرقيين، بل يرى هؤلاء أنه من المتعذر فهم التاريخ الشرقي، واستشفاف أبعاده، فضلاً عن الوقوف على مكوناته المحركة، من دون دراسة ظاهرة تركز الأديان في الشرق بكل أشكالها وتعبدها.

لكننا رغم هذا نواجه اختلافات عدة في تحليلات الدارسين لهذه الظاهرة، وتباين وجهات نظرهم بصدد آفاقها، فقد ادّعى بعضهم أن الدين يلائم بطبعه «روح» الشرق، لأنه شرق، أو أن الدين هو نتيجة من نتائج فعل هذه الروح، التي من أبرز صفاتها أنها تقسم الوجود إلى مرتبتين: حسيّة مريئة تابعة، وغيبية ماورائية مهيمنة؛ ويعتقد هؤلاء أن ما ترتب على هذا الوضع، هو إخضاع شتى جوانب الحياة للنظرة الدينية السائدة، وفي هذا يقول موسكاتي: «كانت نظرة أرض الرافدين إلى الأدب والقانون والفن هي نظرة الشرق الأدنى كله قديماً، فلم يكن ينظر إليها إلا في نطاق الدوافع الدينية،

وكانت هذه الدوافع متغلغلة في كل مظهر من مظاهر الحياة، فكانت قوام الجوهر العميق لتلك الحياة، خلاصة القيم الإنسانية، أما التأمل الفلسفي المستقل، والإبداع الفني فلم يتيسر إلا بعد ذلك على يد اليونان»⁽¹⁾. من الملاحظ هنا، أن موسكاتي لا يتناول الدوافع الدينية ذاتها، بوصفها المعبر، المباشر أو غير المباشر، عن وضعية اجتماعية - اقتصادية معينة، وإنما يعاملها على أنها العنصر الحاسم، الأساسي، في عملية تفاعل مختلف الظواهر الاجتماعية، ونحن إذ لا ننكر أهمية الدين في المجتمع الشرقي عموماً، ولا نفى الدور الكبير الذي أداه على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي، هذا الدور الذي كتب انجلس عن جانب منه ما يلي: «إن أشخاصاً ينتسبون إلى دينين مختلفين (مصريين - فرس، يهود، كلدانيين) لم يكن بإمكانهم أن يأكلوا سوياً، ولا أن يقوموا بصورة مشتركة بأي عمل يومي، بالكاد كانوا يستطيعون تبادل الكلام، إن هذا العزل للبشر هو واحد من الأسباب الكبرى لاضمحلال العالم الشرقي القديم»⁽²⁾.

الباحثين، أن المعبد في بلاد ما بين النهرين قد حظي في مختلف المراحل بأهمية كبرى، تجلّت عبر الأدوار التي كان يؤديها، والنفوذ الذي تمتّع به في علاقته مع القصر. لكن هذا لا يمنع أنه في مراحل معينة كان نفوذ المعبد يتقلص نسبياً، مقابل تعاظم سلطات العاهل (الملك)، بعد أن يتغلب هذا الأخير بشار إلهي، يتحول بفعله إلى كاهن أكبر، أو إله؛ الأمر الذي يشير إلى أن الصفة الدينية كانت تبقى هي الأساس في عملية الإقرار بشرعية أية سلطة دنيوية.

لكنه، على الرغم من هذه الظواهر القليلة في بلاد ما بين النهرين بالمقارنة مع مصر، حيث كان الإله «متجسداً في فرعون»⁽⁹⁾، يلاحظ أن المعبد غالباً ما كان له القول الفصل في شتى الميادين، بفضل القوة التي كان يجسدها على مختلف الأصعدة، بالإضافة إلى تشعب اختصاصاته، وهيمته على الحياة الاقتصادية بصورة خاصة.

أ. بنية المعبد:

لم تكن المعابد في بلاد ما بين النهرين جميعها على المستوى نفسه من جهة الأهمية، وذلك بفعل تفاوت قوى الآلهة التي كان يرتبط بها كل معبد، هذه الآلهة التي كانت تمثل التعبير الرمزي عن مدى قوة أو ضعف هذه المدينة أو تلك، من بين سائر المدن الرافدية.

ونحن إذ ندرس بنية المعبد الرافدي عموماً، نخص بالبحث تلك المعابد الشهيرة التي عُرفت بها المدن الرافدية الكبرى مثل: أوروك - أور - أريدو - بابل - نينوى وغيرها؛ فقد اتسمت هذه المعابد ببنية كهنوتية متميزة، وظفتها الفئات الأرستقراطية في سياق فرض هيمنتها، وتعزيز نفوذها، هذه الفئات التي كانت قد بلغت مرحلة متقدمة على طريق التبلور الطبقي، بفعل حركة المجتمع الرافدي الداخلية،

إننا إذ لا نتجاهل ذلك كله، نميل إلى القول إنه لم يكن في مقدور الدين أن يؤدي ما آذاه في الشرق لولا كونه نسقاً من أنساق الوضعية الاجتماعية - الاقتصادية فيه؛ وما لم يقدم على تلبية احتياجات تلك الوضعية، بغض النظر عن أسلوب تلك التلبية، ومدى واقعيتها. ففي بلاد ما بين النهرين على سبيل المثال، حيث الأهوار والمستنقعات، والفيضانات غير المنتظرة، كانت ثمة حاجة ماسة إلى قوى أو مؤسسات، من شأنها تهدئة الأوضاع، وإيجاد مخرج واقعي أو وهمي لها، بغية الاستمرار في العملية الإنتاجية، وبذل الجهود من أجل تأمين الاحتياجات التي كانت تتنامى تباعاً، على الرغم من تخلف مستوى أدوات الإنتاج؛ فالدين هنا، أدى في بداياته وظيفة اجتماعية خاصة، تمثلت في إيجاد الروابط بين مختلف الفئات الاجتماعية، كما تجسدت - من خلال المعبد - في توزيع الحيازات، ومراقبة النجوم، وحساب مستويات الفيضان، وتسجيل العقود، إلى ما هناك من مقتضيات النشاط الاقتصادي، سنبحث في العديد من هذه المسائل فيما بعد؛ ولكن قبل ذلك، ينبغي أن نشير إلى ضرورة التمييز «بين الدين من حيث هو علاقة اجتماعية إنتاجية، وبين الدين بصفته أحد أنساق الذهنية (الأيديولوجية)»⁽¹⁰⁾؛ لأنه حيثئذ يتضح لنا، كما بين ذلك طيب تيزيني بعمق، أن تاريخ الشرق هو «في وجه من أوجهه على الأقل، تاريخ علاقات اجتماعية إنتاجية، تظهر بصيغة أو صيغ دينية، وذلك باعتبار أن هذه الأخيرة ظلت، كثيراً أو قليلاً، حائرة بين كونها بعداً من أبعاد العلاقات تلك، وكونها ما تزال في طور امتلاك سمات مستقلة عن هذه، تتحرك وفق منطوقها البنيوي الذاتي»⁽¹¹⁾.

2 - مكانة المعبد في بلاد ما بين النهرين:

يبدو من الاستنتاجات التي توصل إليها معظم

في هذا السياق على بعض الطقوس الاحتفالية، وغالباً ما كان يعهد بهذه المهمة إلى ولي عهده، الذي كان ينحر الذبائح، ويريق الخمر المقدس، ويطهر المدينة قبل تشييد الهيكل⁽¹⁰⁾.

إلى جانب هذا، اتبع معظم ملوك بلاد ما بين النهرين قاعدة تعيين بناتهم في السلك الكهنوتي، تمثيلاً مع عقيدة الخصوبة والوفرة، المهمة على عقول الناس من جهة، ورغبة منهم في التغلغل إلى داخل المؤسسة الكهنوتية من جهة أخرى. بل إن من الملوك من لم يتوان عن الادعاء بأن والدته كانت كاهنة، مثل سرجون الأكادي، أما جلجامش فيقال إن أمه «كانت تفسر الأحلام»، وهي التي عرفته بوجود الأنكيديو⁽¹¹⁾.

وما يستتج هنا، هو أن المرأة لم تكن بعيدة عن المعبد، بل كانت تحتل مختلف المناصب فيه، وتمارس أدواراً كبرى في شتى طقوسه، لعل أبرزها وأكثرها أهمية، تمثل في طقس الزواج المقدس، الذي كان يتم في الاحتفالات الموسمية بين الملك أو الكاهن الأكبر، والكاهنة الكبرى بوصفها التجسيد البشري لإلهة الخصب والتكاثر⁽¹²⁾.

وما تنص عليه المعطيات، هو أن نسبة الكاهنات في المعبد كانت تتبع مكانة المرأة في المجتمع عموماً، ففي المرحلة الآشورية على سبيل المثال، تقلص عدد الكاهنات اللواتي لا يرد ذكرهن في النصوص إلا نادراً، نتيجة تعاظم السلطة الأبوية، التي لم تكن هي الأخرى سوى حصيلة تفاعل عوامل عدة، من بينها تنامي النزعة الحربية التي تميزت بها الامبراطورية الآشورية.

إلى جانب الوظائف الكهنوتية، أدت المرأة مع الرجل ضمن المعبد في بلاد ما بين النهرين ووظائف أخرى عديدة ذات طابع اقتصادي دنيوي، أكثر من كونها وظائف دينية.

وتفاعلها مع العوامل الخارجية التي تجسدت بصورة خاصة في المبادلات التجارية، والحروب، والتحالفات وغيرها.

لقد تميّز نظام المعبد الرافدي على وجه العموم بالانغلاق الفشوي؛ فبغض النظر عن بعض الاستثناءات، يلاحظ أن وظيفة الكهانة كانت وراثية، قوامها تسلم الابن المهنة من الأب، وهذا معناه أن «نظام العزوبية لم يكن مطبقاً على الكهنة»⁽¹³⁾؛ كما أن معرفة الطقوس كانت تعتبر من الأسرار المقدسة، التي ينبغي الحفاظ على كتمانها، انطلاقاً من الواجبات الدينية، وخوفاً مما يترتب على إفشائها من أذى⁽¹⁴⁾؛ بالإضافة إلى ذلك، كان الكهنة الجسد يخضعون لدورات تدريبية، يتلقون عبرها الأسرار، ويمارسون الطقوس، كما يتعلمون اللغة السومرية، باعتبارها «لغة الطقوس»⁽¹⁵⁾ المقدسة.

ولم يكن الكهنة ينتمون إلى المرتبة ذاتها من جهة الوظيفة الكهنوتية، بل كانوا يتوزعون على ثلاث مجموعات: «المعزّذون ويقومون بتطهير الناس والأشياء، بواسطة السحر والصلاة، والعرفان من مهمتهم النفاذ إلى معرفة إرادة الآلهة. وأخيراً المرتّمون والقائمون على خدمة الهيكل»⁽¹⁶⁾.

وعلى رأس هذا الجهاز الكهنوتي يأتي الكاهن الأكبر، الذي يشرف على الطقوس التي كانت تؤدي في الاحتفالات الكبرى بالأعياد الموسمية، كعيد رأس السنة البابلية؛ ففي هذا العيد، كان الكاهن الأكبر يتلو ملحمة التكوين البابلية - الانوما إيليش، ويبارك العاهل بعد إعادة تنصيبه.

وعلى الرغم من أن الملك كان يعتبر من الوجهة النظرية الكاهن الأعلى في الدولة، يلاحظ أن الوظائف الكهنوتية الفعلية كانت تبقى من اختصاص الكاهن المقيم في المعبد، بينما تقتصر واجبات العاهل

ب - تعددية وظائف المعبد:

التي تؤكد على أن ما عرفه المجتمع المذكور في تاريخه القديم، كان بالفعل نسقاً من أنساق النمط الذي سباه ماركس بالنمط «الأسوي»؛ قد يؤدي في ظروف غياب الضوابط العلمية، والمعطيات الكافية، إلى نتائج وخيمة على صعيد البحث العلمي، لكنه في المقابل، نقول: إن التحجج بندرة الأدلة، وإرجاء البحث العلمي إلى ما بعد اكتشاف «كل شيء»، إنما هو ضرب من ضروب مناطق المستحيل الذي يخرج عن نطاق البحث العلمي.

كل ما هنالك، هو أن الدراسة في ضوء النمط «الأسوي»، ينبغي أن تكون حذرة، معمقة، تلتقط بالبراهين والاستنتاجات الموضوعية، ما هو حاسم وجوهري، ومهد السبيل نحو عملية الاستيعاب المرجوة. ومن المعروف أن أحمد صادق سعد قد بذل جهداً من هذا القبيل في دراسته لتاريخ مصر القديم، وقد أعطى جهده نتائج كبيرة؛ والمطلوب هو ضرورة توسيع دائرة البحث، لتشمل بقية المناطق في الشرق القديم، ومن الطبيعي هنا أن تأتي بلاد ما بين النهرين في مقدمة هذه المناطق؛ إلا أن مثل هذا البحث يبدو أنه بحاجة إلى عمل جماعي، يستلزم تضافر جهود أصحاب مختلف الاختصاصات.

نعود إلى حديثنا عن الدولة في بلاد ما بين النهرين، فقد مثلت مؤسسة كبرى، ضمت مؤسستين فرعيتين: القصر والمعبد، تكاملت أدوارهما - على الرغم من تمايز وظائفهما - وتضافرت جهودهما، من أجل إتمام الدورة الاقتصادية المغلقة، وتأمين متطلبات الأرستقراطية الناشئة، التي كانت احتياجاتها تتنامى مع الوقت، بالانسجام مع تعاطف هيمنتها، وتزايد قوتها؛ لكنه في ظروف معينة، كانت الخصومات تنشأ بين المؤسستين، أو بالأحرى بين جناحي المؤسسة الكبرى، لتعود الأمور من ثم إلى سابق عهدها، بعد إجراء تعديلات محددة، سواء في إطار

لم يكن المعبد في بلاد ما بين النهرين مركزاً دينياً، تمارس فيه الطقوس، وتقدم القرابين للآلهة فحسب، بل كان إلى جانب ذلك موقعاً اقتصادياً تربوياً يعج بالحركة، التي وإن كانت تستهدف من حيث الظاهر تلبية المتطلبات الدينية، إلا أنها من الجهة الأخرى كانت تعكس مدى فعالية المعبد في حياة المجتمع، وتبين عمق تغلغل مؤثراته في شتى جوانب النشاط الاجتماعي.

لكن هذا لا يعني أن القصر لم يكن له هو الآخر نفوذه، بقدر ما يشير إلى أنه كان يستمد من الناحية المعنوية نفوذه من المعبد، في حين أن المؤسستين كانتا عملياً تشكّلان وجهين لمؤسسة استغلالية واحدة، شكلت على مر العصور قوام الدول التي عرفتها بلاد ما بين النهرين قديماً؛ ومن الملاحظ أن هذه المؤسسة وجدت في إطار متميز من العلاقات الاجتماعية، أدرجه البعض في سياق النمط «الأسوي» للإنتاج؛ فقد وجد أحمد صادق سعد مثلاً، أن إدارة الدولة في بلاد ما بين النهرين اتسمت بطبيعة مزدوجة، «فمن جهة كانت توجد الهيئات الحكومية الملكية والتنظيمات الإدارية لأرض التاج وكنوزه وخدمه، ومن جهة أخرى قامت الهيئات الممثلة للمشاركات القروية، مهمتها إعادة توزيع الانتفاع بالأرض على الأسر توزيعاً دورياً، وتقسيم نصيب القرية من الضرائب على أفرادها، وتنظيم شكل من التعاون والعمل المنسق بينهم. ولعبت تلك الهيئات الدنيا دور همزة الوصل بين الطبقة الحاكمة وبين جماهير المستغلين»⁽¹³⁾.

إننا إذ نميل إلى دراسة المجتمع الرافدي في ضوء النمط «الأسوي» للإنتاج، باعتبار أن هذا النمط يقدم ما يمكننا من استيعاب خصوصية المجتمع المعني، نرى أن التسرع في إيجاد المؤشرات والدلائل

المعبد أو القصر، مع الحفاظ على الأوضاع العامة في صيغتها الأساسية، من دون أي إجراء حاسم، يمكن له أن يحدث تغييرات جوهرية على صعيد البنية الاجتماعية - الاقتصادية. من هنا نرى، أن الوظائف التي كان المعبد الرافدي يؤديها، لم تكن سوى الوجه الديني، المتمم للآخر الديني الذي جسده القصر، على الرغم من الطابع الديني المعمم، الذي تميزت به سائر دول بلاد ما بين النهرين، هذه الدول التي كانت تصور من قبل القوى المهيمنة، على أنها الفرع الأرضي للدولة الكونية الكبرى المحكومة من قبل الآلهة.

والإضافة إلى ذلك، كان المعبد يشرف من خلال كهنته على صفقات البيع والشراء، أو إيداع الأمانات، وغير ذلك من العمليات الاقتصادية، التي كانت تجري بين الأفراد؛ وقد أشارت شريعة حمورابي في أكثر من مادة إلى هذا الدور، فقد جاء في المادة 122 على سبيل المثال ما يلي: «إذا أراد إنسان أن يضع فضة أو ذهباً أو أي شيء آخر عند رجل آخر، فعليه أن يظهر ذلك أمام الكهنة وأمام الأسياد، ويكتب الاتفاقية بها، ثم يسلم الأشياء المذكورة إلى الرجل»⁽¹⁷⁾؛ بينما تنص المادة 123 على أنه «إذا وضع الأشياء دون إظهارها أمام الكهنة والأسياد، ولم يكتب بها عقد، ثم تخاصم مع الرجل لأجلها، فليس له أن يقيم الدعوى بها»⁽¹⁸⁾.

ويستتج من الوثائق العديدة، أن المعبد كان يتلقى أموالاً من أولئك الذين كانوا يتراجعون عن العقود التي أبرموها بقصد الشراء أو البيع، وذلك تغريماً لهم، وردعاً للآخرين كي يحافظوا على موثوقيتهم، فقد «اشترى/ كوكولانو/ بستان فاكهة وفيه قينان، بثلاثة أميان من الفضة، والذي يبدو أنها صفقة ذات خطر صكها يذكر أسماء عشرة شهود من القرية التي يقع فيها البستان، وعشرة آخرين من القرية المجاورة. وينص البند الجزائي على تغريم بائع هذا البستان، إن هورجع عن كلامه، بدفع عشرة أمثال ثمن البستان، يزداد عليها وزنة من الفضة، وخمسة أميان من الذهب هبة لهيكل عشتار- أربيل»⁽¹⁹⁾.

كذلك، كانت المعابد تتلقى الحصص الأكبر «من الأسلاب والغنائم، غداة كل انتصار وغزو

ومن أهم الوظائف التي اختص بها المعبد في بلاد ما بين النهرين، بالإضافة إلى وظيفته الدينية، وظيفة إدارة أملاك الإله وتأجيرها، وفي هذا يقول ليونارد وولي: «إن مستأجري أملاك الإله كانوا يأتون إلى رحبة المعبد بالقربين والموارد العينية، لقاء ما عليهم من بدلات الإيجار»⁽²⁰⁾؛ لكنه يبدو أن هذه المواد كانت تسلم إلى الحرفيين في المعبد، تتحول إلى مصنوعات مختلفة، تلبى احتياجات المعبد والمقيمين فيه، فقد كانت النساء ينصرفن في المعبد «إلى غزل الصوف ونسجه، كما ينصرف الصناع، إلى صهر النحاس لعمل الأواني، أما المعادن النفيسة والأحجار الكريمة فتصنع منها التماثيل وتزين بها المزارات. وكل هؤلاء الذين يعملون في المعبد من رجال ونساء يطعمون فيه ويكسون على نفقته مثل رجال الدين»⁽²¹⁾.

ومن الملاحظ، أن المعبد لم يكن يكتفي بتأمين احتياجات المقيمين فيه، وإنما كان على اتصال مع المجتمع، بل كان هناك من يعمل لحسابه خارج حرمة، وفي أماكن متفرقة بعيدة عنه، فقد اكتشفت «ألوف من الألواح الخاصة بمخازن المعابد، ويستدل منها على أن أي نوع من المواد يؤخذ من المعبد كان يسجل... بقائمة تحتوي على أسماء الأشخاص وأنواع

بلاد ما بين النهرين .

ج - المعبد والقصر :

في الأحوال العادية، كان الود والتفاهم، وتبادل المعونة، من أبرز سمات العلاقة بين المعبد والقصر في بلاد ما بين النهرين، فالمعبد من جهته يعترف بشرعية العاهل ويدعو الناس إلى الخضوع له، لأنه مفوض من قبل الإله الحامي للمدينة أو الدولة؛ والقصر من ناحيته، كان يحرص دوماً على استمالة الكهنة، وكسب جانبهم، من خلال اتخاذ الإجراءات المناسبة مع رغباتهم، والتقيّد بطقوسهم .

ففي بابل، كان الملك يخضع لامتحان سنوي من قبل الكهنة، مضمونه إقدام الكاهن الأكبر على نزع شاراته الملوكية في نطاق الاحتفال بأعياد رأس السنة، التي كانت تعيد إلى الأذهان انتصار مردوخ الإله البابلي على تعامة؛ في هذا الاحتفال الرمزي، كان الملك يُصَفَّع من قبل الكاهن، وتعاد إليه من ثم شاراته في جو مفعم بالخشوع لمردوخ، رب الأرباب، وواهب الملوكية⁽²⁴⁾.

وببدو أن العاهل على وجه العموم - كما أسلفنا - كان يعتبر الكاهن الأكبر في الدولة، وتقع على عاتقه مسؤولية الإشراف على الاحتفالات الموسمية، ومتابعة كل الاستعدادات لها؛ فهناك رسائل «ترجع إلى عهد السرجونيين نستطيع أن نتبين خلالها كيف أن كاهناً يقوم بإعلام العاهل بالتحضيرات الخاصة بالقرايين، والمواكب المتعلقة بهذا العيد أو ذاك، أو بإحاطته علماً بالطريقة التي تمت فيها المراسيم»⁽²⁵⁾.

ولم يكن من الضروري فيما يبدو أن يحضر العاهل كل الاحتفالات، إذ إنه غالباً ما كان يكلف الكهنة بذلك؛ من جهة أخرى كان من عادة الملوك التفاهم وبناء المعابد إكراماً للالهة، وترميمها، وتأمين مستلزماتها، فالملك أورنيما حمل على رأسه مواد بناء

جديد⁽²⁶⁾، لأن الانتصار بحد ذاته كان يعزى إلى الإله الذي يشكل المعبد منزله، في حين أن الكهنة هم الذين يديرون شؤون عوضاً عنه. كما كانت المعابد عموماً تستفيد من القرايين في المناسبات العامة والخاصة، وكان هذا المصدر يشكل واحداً من عناصر الفائض الاجتماعي الذي تيسر للمعبد، ووضع هذا الأخير في خدمة تكريس نفوذه وتعميمه في الوقت نفسه .

إلى جانب هذه الوظائف، كان المعبد يؤدي وظائف أخرى، مثل تعليم الأطفال⁽²⁷⁾، وتسجيل العقود، ومراقبة الأفلاك، والإشراف على الاحتفالات العامة، وإثبات شرعية الحاكم، ومعالجة المرضى، وإجراء طقوس دفن الموتى، إلى ما هنالك من وظائف حيوية، جعلت من المعبد المركز الذي تمحورت عليه الحياة العامة .

لكنه يبدو من الوثائق، أن استغلال الكهنة لهذه الوظائف كان يفوق أحياناً طاقة الناس، حتى أنه في «لكش» كان يقال: إن أغلى شيء هو «أن تموت»⁽²⁸⁾، لأن رجل الدين - لكي يباشر طقوس الدفن، كان يطلب بـ «سبع جزار من النبيذ و(420) رغيفاً من الخبز و(120) مكياًلاً من القمح وثوباً ومهلاً وفراشاً ومقعداً»⁽²⁹⁾.

وبفعل هذا الاستغلال، كانت قوة الكهنة تتنامى، لدرجة أنها كانت تهدد أحياناً مصالح القصر، وتنذر بنشوب تململ أو تمرد في أوساط الجمهور، الأمر الذي كان يستدعي تدخل الحكام، بغية وضع حدٍ لسلطة الكهنة، وهذا ما فعله أورو كاجينا، العاهل السومري، الذي حاول رسم الحدود من جديد بين القصر والمعبد، وعمل من أجل تحديد تكاليف الطقوس، وإلزام الكهنة بضرورة التقيد بها؛ وهذا ما يحثنا على البحث في طبيعة العلاقة التي كانت تقوم قديماً بين المعبد والقصر في

المعبد، «بينما كان ولي العهد في وسط العمال، ينقل الطين المعد لصنع الآجر»⁽²⁶⁾.

في حين أن اسرحدون يفتخر بأعماله ويقول: «أنا الذي يكسو كل يوم بالذهب والفضة هياكل المدن المقدسة ويعين القرابين والمنح النظامية ويقوم بتنفيذ الطقوس، ويضمن تقديم الضحايا باستمرار، بالإضافة إلى القرابين الغذائية، ويتبع القواعد الشعائرية، ويلاحظ بكل عناية الأيام المكرسة للآلهة والأيام الخاصة بالأعياد»⁽²⁷⁾.

ومن الملاحظ هنا، أن خدمات اسرحدون لم تكن تقتصر فيما يبدو من النص على معبد واحد، وإنما كانت تشمل جميع المعابد في دولته بالقياس مع الدول التي سبقتها، الأمر الذي يبين مدى حرص الملوك على إرضاء كهنة مختلف الآلهة، رغبة منهم في الحصول على تأييدهم ودعمهم لعملية تعزيز الثقة بالقصر.

غير أن العلاقات بين الطرفين، المعبد والقصر، لم تكن دائماً على هذا النحو، إذ إن المصالح كانت تتعارض أحياناً، والتوجهات تتنافر، ويبدأ كل فريق بشد الحبل من جهته، حتى يتسنى للأقوى السيطرة وإرغام الآخر على الامتثال لمشيئته، لكنه مع الوقت، كانت الأمور تعود إلى ما كانت عليه، وتعود مسألة التوازنات من جديد بين القوتين الرئيسيتين. والعاهل الذي كان يسيطر على الوضع، غالباً ما كان يعلن نفسه إلهاً، كما فعل «نارام - سن»⁽²⁸⁾، وكذلك خلفه «دونجي»، الذي خص «بمراسم العبادة وهو على قيد الحياة». فأقيمت له الهياكل وقدمت القرابين لتمثاله، كما أدخل «اسمه في تركيب كثير من أسماء العلم عهد ذلك، مثل دونجي - ايلي (دونجي ربي) ودونجي - باني (دونجي المبدع) ودونجي - أبي (دونجي أبي)»⁽²⁹⁾.

- أو كان - العاهل - يدعي أن الآلهة قد اختارته،

وخصته بعناية استثنائية، وصلت أحياناً إلى حد النبوة المقدسة، كما جاء في مقدمة شريعة ليت عشتار: بالعدل الثابت المستمد من «أوتو» جعلت بلاد «سومر واكد» تتمسك بالعدل الحكيم. وبأمر «انليل» لقد قضيت، أناليت عشتار، ابن «انليل» على البغضاء و«العنف»⁽³⁰⁾.

إلا أنه بعد استقرار الأوضاع، كان دور المعبد يتعاظم من جديد، لأن الإطار الذي كانت تجري في ظلّه تصفية الخصومات، كان يبقى هو هو في صيغته العامة، ونقصد بذلك نمط الإنتاج، والعلاقات التي كانت تعكس تفاعل القوى الاجتماعية بعضها مع بعض، وتلقي الأضواء على مواقعها، وما تؤديه من وظائف في سياق البنية الاجتماعية الاقتصادية العامة.

والأمر ذاته بالنسبة للكهنة، الذين كانوا يسيطرون أحياناً على الوضع - كما تحقق لهم ذلك في أواخر أيام الامبراطورية البابلية الجديدة، حينما «نصبوا واحداً منهم، واسمه نابونيدوس»⁽³¹⁾، وأونابونيد - فهؤلاء، بعد حين من الزمن كانوا يجدون أنفسهم وقد تحولوا إلى ملوك، عليهم الاهتمام بتسيير الشؤون الإدارية، وتحديد التوجهات السياسية للدولة، الأمر الذي يلزمهم بترك الشؤون الدينية رغم أهميتها وخطورتها للمعبد، الذي كان يبقى رغم التغيب، الظاهري لدوره، العنصر الحاسم في ضبط الوضع الاجتماعي، وتأمين مقتضيات ديمومته، سواء في الميادين الاقتصادية - الاجتماعية، أو الروحية الكهنوتية؛ فلم يكن في استطاعة القصر تبني وظائف المعبد، والاستمرار عليها حتى النهاية، كما أن المعبد لم يكن هو الآخر، يرغب في التخلي عن قوة القصر، وقدرته على ترجمة التوجهات عملياً، من خلال الحروب الخارجية، أو القمع الداخلي.

ولكن هل كانت الأمور دائماً تجري على هوى عملية الوفاق، التوازنية هذه فيما بين المعبد والقصر؟

كيف نظرت العامة إلى المعبد، وكيف قوّمت علاقته مع القصر؟

إن مشروعية هذه الأسئلة تنأت من حقيقة أن هذه العامة، على الرغم من بعدها عن عملية اتخاذ القرارات، كانت هي التي تدفع الضريبة، من جهة تقديمها للقرابين، وإلزامها بالعمل، أو أدائها للسخرة.

إن المثل السومري القائل: «خير للفقيد أن يموت من أن يعيش، فإذا حصل على الخبز عدم الملح، وإذا كان لديه الملح عدم الخبز»⁽³²⁾، يعكس إلى حد بعيد الوضع الصعب الذي كان يعيشه الفقراء من عامة الشعب؛ في حين أن مثلاً آخر يقول: «ليس كل عيال الفقراء قانعين مستسلمين على السواء»⁽³³⁾، يعبر عن إرادة الاحتجاج، كما أنه يشير - على حد تعبير كريم - «إلى قدر ما من الوعي الطبقي»⁽³⁴⁾، بدأ يتبلور لدى هؤلاء الذين أدركوا أن الواقع الاجتماعي هو السبب في معاناتهم.

ويبدو أن السلطة من جهتها كانت تتنبه لمثل هذه الأمور، لذلك كانت تقدم بين الحين والآخر على ما من شأنه التخفيف من حدة التوتر القائم، وما إصلاحات أورو كاجينا سوى إجراء من بين الإجراءات الكثيرة التي كانت تتخذ في هذا السياق؛ فقد خفض هذا العاهل «أجور الدفن وخدمات الصلوات وأعاد لرجل الطبقة الدنيا حقه بأملكه: «عندما يولد حمار جيد لجندي ملكي (؟) ويقول له رئيسه «أنا أشتريه منك» فإذا سمح له بأن يشتريه، يقول له: «زن لي من الفضة مقداراً تطيب به نفسي، وإذا لم يسمح له بالشراء ليس للرئيس أن يتعرض له»⁽³⁵⁾.

وما هو جدير بالاعتبار هنا، أن معظم من ارتبطت بأسمائهم الشرائع القديمة (اورغو - ليت عشتار -

حمورابي) شددوا على العدل، وضرورة مقارعة الظلم، وإعادة الحق إلى نصابه، الأمر الذي يؤكد على أن ما كانوا يرمون إليه هو التخفيف من حدة التوتر الاجتماعي، منعاً من وصوله إلى حافة التمرد، الذي كان، على ما يبدو، يشكل الهاجس الذي تخشاه القوى المستفيدة من الوضع، حتى أن حمورابي في نهاية شريعته، جعل من الثورة عقوبة يستحقها كل ملك يحطم نصبه: «أرجو سيدتي (إشتار Eshar) آلهة الحرب) والمقاومة التي تحمي أسلحتي وتحفظني، وتحب سلطتي أن تلعن ملوكية ذلك الرجل من كل قلبها، وتذيقه بغضها الشديد، وتبيد أسلحته في ميادين الحرب والدفاع، وتسبب له الشغب والاضطراب، وتثير عليه الثورات...»⁽³⁶⁾.

وما نعتقه هو أن تعبير الثورة في بلاد ما بين النهرين، لم يخرج عن نطاق الفعل الاحتجاجي، الذي كان ينتهي غالباً بإجراء بعض الإصلاحات، أو التغييرات في المعبد أو القصر، دون أن تصل المسألة برمتها إلى درجة التغيير الشامل للبنية الاجتماعية - الاقتصادية، ذلك لأن طبيعة تلك البنية ذاتها لم تكن تحتمل أكثر من ذلك، كما أنها لم تكن تتوفر من مقدمات ما يمكن من تجاوزها؛ فالصيغة 'الاحتجاجية، كانت تبقى في إطار التبرم من الواقع، وحتى التشكيك في عدالة الآلهة، كما نقرأ في القصيدة البابلية «لُدلول بيل نيميقي - سأمجد رب الحكمة»:

«لم يكن همي إلا الضراعة والصلاة
ولم يكن في خاطري إلا الضراعة، والتضحية دوماً
عادي

وكانت أيام عبادة الآلهة فرحة قلبي
وأيام اتباعي (موكب) الآلهة ربحي وكسبي
عبادة الملك كانت مسرتي

وعزفي الأنغام له منبع لذتي
ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة

وعلمت شعبي احترام أسماء الآلهة
والمجيد من الأعمال الملكية شبهته (بأعمال) الآلهة
علمت الجنود احترام القصر
ليتني كنت أعلم أنسر هذه الأمور الآلهة؟⁽³⁷⁾

كل هذه التضحيات، وكانت النتيجة:
«مرض (الآل) كالثوب يلبس جسمي،
ويصيدي النوم في شبكة
عيناي تحذقان ولا تبصران
أذناي مفتوحتان ولا تسمعان
والوهن قد أوقعني في قبضته»⁽³⁸⁾

وقد كانت نبرة التشكيك هذه في عدالة الآلهة،
تصعد أحياناً لتبلغ مستوى التشكيك في جدوى
عبادتها، كما نقرأ في «محاورة الشاؤم» وهي في صيغة
حوار بين سيد وعبد:

«اتفق معي، أيها العبد» «أجل، سيدي، أجل»:
«مر لي في الحال بماء لِيَذِّي
وأحضره هنا، سأقدم فريضة لإلهي»
«حسناً تفعل، سيدي، من يقدم فريضة
لإلهه، يوجد لقلبه الراحة والطمأنينة.
إنه يعطي ديناً فوق دين»
«لا، أيها العبد، لن أقدم فريضة لإلهي!»
«حسناً تفعل، سيدي، حسناً تفعل!»
ليتعلّم الهلك الركض وراءك كالكلب
عندما يطلب إليك «خدمتي» أو يقول «لم تسلني»⁽³⁹⁾.

إن هذه النصوص هي عبارة عن شذرات، تلقي
الضوء على جانب من جوانب الاحتجاج الاجتماعي،
إلا أنه ينبغي ألا ننسى أن النصوص المكتوبة، أو
كتابة النصوص، لم تكن في متناول العامة، وأن ما
كتب في هذا المجال، لم يخرج كثيراً عن نطاق
توجهات القوى المهيمنة التي كانت تشرف على
عمليات التدوين، وحفظ الألواح، والمعبود كان يقوم
بدور هام في هذا الميدان؛ بالإضافة إلى ذلك، تجدر

الإشارة إلى أن النصوص التي نتعامل معها، عثر على
معظمها في قصور الملوك والأمراء (ميزيليم - آشور
بانيبال...)، وربما كانت هناك نصوص تداولتها
العامة، إلا أنها تعرضت للتلف نتيجة إهمال حفظها،
أو تبعثرها بين مناطق عدة لا تزال تنتظر التنقيب؛ أما
بالنسبة للأختام الأسطوانية أو المسطحة، فلا يمكن لها
أن تؤدي وظيفة النصوص في التعبير عن وجدان
الشعب وتوجهاته الحقيقية، فضلاً عن كونها من حيث
الأساس أداة من الأدوات التي فرضتها القوى المهيمنة
ذاتها، بغية إلزام العامة برموزها الطقسية، وشاراتها
الألوهية.

د - المعبد والغزاة:

لم تعرف بلاد ما بين النهرين طيلة تاريخها القديم
سوى مراحل استقرار قصيرة، سرعان ما كان يعقبها
غزو خارجي أو منازعات داخلية، وحروب على
جبهات عدة؛ ومن الملاحظ أن الطابع الديني كان يميز
هذه الأحداث أيضاً، فالحروب على الأعداء في
الداخل أو الخارج كانت تعلن باسم الإله، كما أن
الانتصارات كانت تنسب إليه، لذلك كان من
الطبيعي أن يحصل المعبد - باعتباره منزل الإله - على
القسم الأكبر من الغنائم والأسلاب، لذلك كانت
التهديدات الخارجية، وما يترتب عليها من انتكاسات
على صعيد الداخل، تجد تفسيرها في إرادة الآلهة،
التي تخلت عن أولئك الذين حكموا باسمها، نتيجة
إقدامهم على تجاوز حدودهم، واستهانتهم بحرمات
المعبد؛ ففي نقوش سنحريب، يروي هذا الأخير «إن
البابليين نصبوا «عبداً» على العرش، وإنهم فتحوا كثر
اليساجيل، هكل مردوخ، وأخذوا منه ذهب وفضة
الإله وزوجته ليقدموه لملك عيلام، أومان - مانانو،
الذي لا يتمتع بالفطنة ولا بالعقل، ليحصلوا على
مؤازرته لهم ضد بلاد آشور فلما نهبوا الكنز الإلهي

واستمروا في التمسك بها، وذلك بقصد ضمان شرعية حكمهم⁽⁴³⁾.

إلا أن المعبد كان يتخذ أحياناً موقفاً مناوئاً تجاه المحتل، وكان يعتبر العمل بقصد التخلص من سيطرته واجباً دينياً مقدساً، كما حصل عند انتصار (أوما Umma) على مدينة (لکش Lagash)، فقد اعتبر الكهنة ذلك بمثابة انتصار لـ «نيسابا Nisaba» إلهة أوما على «نجرسو Ningirsu» إله لکش⁽⁴⁴⁾.

وربما كان تفسير هذه الحالات، يتمثل في عدم رغبة كهنة الإله المحلي في التخلي عن مركزهم المرموق، والمهيمن، لصالح كهنة الإله القادم؛ وهذا ما يشير إلى توافق تطلعات المعبد مع توجهات القصر المهزوم، ووحدة المصالح فيما بينها، وكان هذا الوضع يبرز بصورة خاصة في ممالك - المدن، أما على مستوى الدول المركزية الكبرى، أو ما سميت بالامبراطوريات فكان الوضع يبدو أكثر تعقيداً، وتشابكاً، كما أن المصالح كانت متنافرة، مما تسبب في إثارة الخصومات بين المعابد المتنافرة وقصور الأمراء المحليين، أو بين قصر العاهل الأكبر والمعابد المركزية.

لكنه على الرغم من كل ما كان يجري لم تصل الأمور إلى حد مطالبة أي طرف بإزالة الطرف الثاني كمؤسسة، لأن الدولة الرافدية القديمة، كانت تضم - بوصفها المؤسسة الكبرى كما بينا - المعبد والقصر، ولم يكن في إمكانها الإطاحة بأي منها لصالح الآخر، لأن البنية الاجتماعية - الاقتصادية للدولة تلك، كانت تستلزم أصلاً مركزية السلطة المبررة دينياً، وهذا ما يؤكد أهمية المعبد بالنسبة للدولة المشار إليها، خاصة إذا ما وضعنا في اعتبارنا، أن الدين كان يمثل، من خلال المعبد - عنصراً هاماً من عناصر إتمام دورة المجتمع الاقتصادية والحياتية عموماً، سواء على الصعيد الطقسي - الاجتماعي - أو الاقتصادي والتنظيمي.

ليحصلوا على مساعدة العيلاميين لهم رآهم مردوخ، وامتلأ قلبه غيظاً، وثارت ثائرته⁽⁴⁵⁾.

الصورة ذاتها نواجهها في نصوص قورش، الذي استغل الخلاف بين نابونيد - الكاهن السابق - وكهنة مردوخ في بابل، وادعى أن «الإله مردوخ طاف كل البلدان وبحث عن أمير عادل، أمير قريب من قلبه بوسعه أن يأخذه بيده، وناداه باسمه: «يا قورش، ملك انزان»⁽⁴⁶⁾.

ويبدو من هذه النصوص أن الغزاة كانوا يبررون غزوهم، بدعوى أنهم قد قدموا استجابة لرغبات الآلهة، التي لم تعد على وئام مع الحكام المحليين؛ وربما كان في هذا إشارة إلى اتفاق المعبد نفسه مع الغزاة لمواجهة عنجهية القصر، أو ربما كان الغزاة أنفسهم يدعون مثل هذا الاتفاق، إلا أنه من المؤكد أن النكسات والاحتلالات، كانت تفسر أحياناً من قبل الكهنة بوصفها دليل غضب الآلهة ونقمتهما على البلاد نتيجة فساد حكامها، ففي نص يتناول خراب مدينة أكاد أو «أجاده»، نقرأ حول هذا الموضوع ما يلي: «إن «نرام - سين» الملك الرابع في سلالة «أجاده» قد دمر مدينة «نفر» وارتكب جميع أنواع الامتهان والتدنيس إزاء «ايكور» المعبد العظيم الخاص بالإله «أنليل» لذلك اتجه «أنليل» إلى «الجوتيين»، وجعلهم يأتون من مواطنهم الجبلية ليدمروا «أجاده» ويثأروا لمعبده الذي يحبه»⁽⁴⁷⁾.

والأمر الملفت للنظر هنا، أن الغزاة كانوا يبقون على الوضع الديني السابق، ونادراً ما كانوا يفرضون عبادة آلهتهم؛ فقد كانوا يجتزمون عبادة الآلهة المحلية، بل كانوا يشاركون في الطقوس الدينية، رغبة منهم في استمالة المعبد، وتأكيد شرعيتهم، عبر الزعم أن هذه الآلهة هي التي طلبت معونتهم، كما حصل حينما خضعت بابل لهيمنة آشور، فقد حافظ الملوك الآشوريون على طقوس رأس السنة البابلية،

الحواشي:

- (1) سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة - ترجمة د. السيد يعقوب بكر، مراجعة د. محمد القصاص، دار الرقي - بيروت 1986، ص 74.
- (2) ماركس - انجلس: المرجع السابق نفسه، ص 33.
- (3) د. طيب تيزيني: من يوه إلى الله - المجلد الأول، دار دمشق ط 1 85 - 1986، ص 48.
- (4) المرجع السابق نفسه، ص 48.
- (5) هـ. فرانكفورت: فجر الحضارة في الشرق الأدنى القديم، ترجمة ميخائيل خوري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ط 2 (لا.ت)، ص 68.
- (6) س. هـ. هوك: ديانة بابل وآشور - ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط 1 1987، ص 84.
- (7) المرجع السابق نفسه، ص 84.
- (8) المرجع السابق نفسه، ص 84.
- (9) ل. دولا بورت: بلاد ما بين النهرين: حضارة بابل وآشور، تعريب مارون خوري، دار الروائع، بيروت (لا.ت)، ص 332.
- (10) راجع - ل. دولا بورت: المرجع السابق نفسه ص 171 - 172.
- (11) المرجع السابق نفسه، ص 182.
- (12) راجع: س. ن. كريم: ايفانا ودموزي - طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، دار الغربال، دمشق ط 1 1986.
- (13) أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي، دار ابن خلدون بيروت ط 1 1979 ص 27 - 28.
- (14) ليونارد وولي: وادي الرافدين مهد الحضارة، تعريب أحمد عبد الباقي، دار الكتاب العربي، بمصر ط 1، 1948، ص 59.
- (15) المرجع السابق نفسه، ص 59 - 60.
- (16) المرجع السابق نفسه، ص 60.
- (17) د. عبد الرحمن الكيالي: شريعة حمورابي - أقدم الشرائع العالمية، مطبعة الضاد، حلب 1958، ص 70.
- (18) المرجع السابق نفسه، ص 70.
- (19) ل. دولا بورت: المرجع السابق نفسه، ص 321.
- (20) المرجع السابق نفسه، ص 153.
- (21) ليونارد وولي: المرجع السابق نفسه، ص 59.
- (22) د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد، بغداد 1981، ص 162.
- (23) المرجع السابق نفسه، ص 162.
- (24) راجع: س. ن. كريم وآخرون: أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974.
- (25) د. عبد الرضا الطعان: المرجع السابق نفسه، ص 461.
- (26) ل. دولا بورت: المرجع السابق نفسه، ص 171.
- (27) المرجع السابق نفسه، ص 463.
- (28) راجع: انطون مورتكات: تموز، ترجمة د. توفيق سليمان، دار المجد - دمشق ط 1 1985 ص 188 - 189.
- (29) ل. دولا بورت: المرجع السابق نفسه، ص 40 - 41.

- (30) فرانسيس ستيله : قانون - ليت عشتار، ترجمة طه باقر، مجلة سومر، مديرية الآثار القديمة العامة، بغداد، الجزء الأول، كانون الثاني 1948. المجلد الرابع ص 86.
- (31) س. هـ. هوك: المرجع السابق نفسه، ص 86.
- (32) س. ن. كرمير: من الواح سومر، المعطيات السابقة نفسها، ص 218.
- (33) المرجع السابق نفسه، ص 219.
- (34) المرجع السابق نفسه، ص 219.
- (35) هـ. فرانكفورت: المرجع السابق نفسه، ص 96 - 97.
- (36) د. عبد الرحمن الكيالي: المرجع السابق نفسه، ص 94.
- (37) هـ. فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط 2 1980، ص 253.
- (38) المرجع السابق نفسه، ص 253.
- (39) المرجع السابق نفسه، ص 257.
- (40) مارغريت روثن: تاريخ بابل، ترجمة زينة عازار وميشال أبي فاضل منشورات عويدات، بيروت - باريس ط 2 1984، ص 38.
- (41) المرجع السابق نفسه، ص 170.
- (42) س. ن. - كرمير: من الواح سومر، ص 389.
- (43) د. عبد الرضا الطعان: المرجع السابق نفسه، ص 671.
- (44) ليونارد وولي: المرجع السابق نفسه، ص 43.

آ - المراجع العربية:

- 1 - انجلس: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو (لا - ت).
- 2 - تيزيني، طيب: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق، دمشق 1982.
- 3 - تيزيني، طيب: من يهوه إلى الله، المجلد الأول، دار دمشق، دمشق 1985 - 1986.
- 4 - دولا بورت، ل: بلاد ما بين النهرين: حضارة بابل وآشور، تعريب مارون خوري، دار الروائع الجديدة، بيروت (لا - ت).
- 5 - رسل، برتراند: حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 62/ شباط 1983.
- 6 - روثن، مارغريت: تاريخ بابل، ترجمة زينة عازار وميشال أبي فاضل، منشورات عويدات، بيروت - باريس ط 2 1984.
- 7 - ستيله، فرانسيس: قانون ليت عشتار، ترجمة طه باقر، مجلة سومر، مديرية الآثار القديمة العامة، بغداد، الجزء الأول، كانون الثاني 1948 المجلد الرابع.
- 8 - سعد، أحمد صادق: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي، الاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت ط 1 1979.
- 9 - الطعان، عبد الرضا: الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد، بغداد 1981.

- 10 - غودوليه، مورييس وآخرون: حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت ط¹ 1972.
- 11 - غوليك، أرسيني: الفن في عصر العلم، ترجمة د. جابر أبي جابر، مراجعة شوكت يوسف، وزارة الثقافة، دمشق 1985.
- 12 - فرانكفورت، هـ، وآخرون: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط² 1980.
- 13 - فرويد، سيغموند الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار اللاذقية ط¹ 1983.
- 14 - كاسيرر، أرنست: الدولة والاسطورة ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975.
- 15 - كريم، س.ن، وآخرون: أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبوبكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1974.
- 16 - كريم، س، ن: اينانا ودموزي، ترجمة نهاد خياطة، دار الغربال، دمشق ط¹ 1976.
- 17 - الكيالي، عبد الرحمن: شريعة حمورابي، أقدم الشرائع العالمية، مطبعة الضاد، حلب 1958.
- 18 - ماركس - انجلس: حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت ط² 1981.
- 19 - مورنكات، انطون: تموز، تعريب د. توفيق سليمان، دار المجد، دمشق ط¹ 1985.
- 20 - هوك، س، هـ: ديانة بابل وآشور، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط¹ 1987.
- 21 - وولي، ليونارد: وادي الرافدين مهد الحضارة، تعريب أحمد عبد الباقي، دار الكتاب العربي بمصر ط¹ 1948.

ب - المراجع الأجنبية:

- 1 - Frankfort. H, The Birth of Civilisation In the Near East, Williams and Norgate Limited, Great Britain 1951.
- 2 - Frankfort. H, Kingship and the Gods, Chicago, 1948.
- 3 - Heidel. A, the Babylonian Genesis, 2nd ed Chicago 1951.
- 4 - Kramer. S.N., From the tablets of Sumer,, Indian Hills 1956.
- 5 - Moscati. S, Ancient semitic Civilizations, Elek books, London - 1957.